

## REPENSANDO LAS DICOTOMÍAS SEXUALES DESDE LAS RELACIONES DE PODER: UN ENFOQUE COMPARATIVO

*Josep Lluís Mateo Dieste*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*

*Maite Ojeda Mata*  
*Universitat Autònoma de Barcelona*

### *Presentación*

Las transgresiones de las normas de clasificación sexual, ya sean simbólicas o biológicas, referentes a la corporalidad o la práctica de la sexualidad, que describen, respectivamente, Josefina Fernández y Miguel Vale de Almeida, redundan, de modo similar a los mestizajes, en una revitalización de esas mismas normas. En esta introducción queremos presentar los estudios de Fernández sobre “Política y regulación sexual. Los cuerpos disidentes en la ciencia, el derecho y el feminismo” y de Miguel Vale de Almeida “O esperma sagrado. Algunas ambigüedades da homoparentalidade em contextos euro-americanos contemporâneos”, pues muestran, de manera clara a la vez que sorprendente, como determinadas conductas relativas a la sexualidad y a la filiación que parecían romper con los modelos hegemónicos acaban por reproducir dichos modelos. Así, algunas tendencias feministas argentinas excluyen a las travestís de sus proyectos por tener cuerpo de hombre, y determinados colectivos homosexuales portugueses acatan las nociones dominantes de bio-paternidad.

Estos artículos ponen en entredicho el sexo no solamente como rasgo de definición clave de los cuerpos sino como encrucijada de las relaciones de poder, tanto en las retóricas culturales (de la ciencia, la moral, el derecho, el “sentido común”) como en la propia materialidad de la interacción social. El análisis complejo de casos específicos revela la inoperancia de enfoques teóricos centrados exclusivamente en la subjetividad

de las identidades socio-culturales, desatendiendo las situaciones de poder, en que códigos jurídicos, agentes de poder y doctrinas científicas proyectan funciones prácticas sobre los cuerpos y dichas identidades.

Las definiciones sociales de una sexualidad hegemónica heterosexual manifiestan notables parecidos con las concepciones sociales de la etnicidad, “raza” o nacionalidad, presentadas como unívocas o claramente delimitadas. Por ello, estos estudios sobre transgresiones de las normas sexuales no pueden disociarse del resto de discusiones de este monográfico de *Quaderns*. Por el contrario se trata de interrogarnos en qué sentido los múltiples debates sobre las sexualidades reproducen lógicas e ideologías de género esencializadas, tal y como sucede con las ambivalentes nociones de “mestizo”, que presuponen y revitalizan categorías de clasificación puras contrapuestas (Amselle 1999) tales como hombres vs. mujeres, españoles vs. indias... Los supuestos esencialistas de grupos feministas argentinos que excluyen a travestís por no considerarl@s como “auténticas” mujeres ni hombres refleja un pensamiento que de modo semejante se apoya en dos categorías contrapuestas.

#### *A propósito de dicotomías sexuales y sus ambivalencias*

Para comenzar queremos comparar las paradojas clasificatorias que provoca la trasgresión de las normas sexuales que analizan Fernández y Vale de Almeida con la información disponible relativa al mundo árabe-musulmán en que también prevalece una hetero-normatividad dicotómica.

Los textos jurídicos islámicos clásicos definen la masculinidad y la feminidad, y sus respectivas delimitaciones, como la base de la reproducción del mundo. La homosexualidad es inaceptable porque contradice el cometido divino de la sexualidad, vinculado a la reproducción de los seres humanos. Por ello los códigos del derecho islámico se pronuncian también sobre las formas de vestir o sobre la presentación corporal, que distinguen de modo nítido a hombres de mujeres. Los autores de los códigos concebían el vestido como una segunda naturaleza, y especificaban tanto la disposición de las telas sobre el cuerpo como sus colores o los materiales recomendados. El ejemplo que mejor ilustra la obsesión que suscitaba la nitidez de la frontera entre la masculinidad y la feminidad es el tratamiento que daban algunos juristas al fenómeno del hermafroditismo. La figura del hermafrodita (*mukhannath*, derivado de *takhannuth*, “manera de asociar la dulzura y un andar quebrado”) es reconocida por los juristas clásicos y plantea serios problemas para un modelo de sexo/género dualista que busca acotar con claridad lo masculino y lo femenino. El desafío que significa el hermafrodita para esa demarcación dualista entre mujeres y hombres ha llevado a diversos juristas a lo largo

de la historia a tratar de desentrañar los elementos femeninos y masculinos en el hermafrodita (Bouhdiba 1986: 54-57; Chebel 1997: 46-55). El objetivo de este empeño de identificación ha sido el de precisar si se trataba de un hombre o de una mujer. Esta distinción sociosexual es fundamental para clarificar aspectos culturales y legales prácticos, como el acceso a los espacios de la plegaria que son adscritos respectivamente a hombres y a mujeres, o el llevar el velo, etc. Si el hermafrodita orinaba por el órgano masculino o le crecía la barba, era etiquetado como hombre; si menstruaba o le crecían los pechos, era una mujer. Pero si no era posible tal distinción y se trataba de un caso de hermafroditismo genuino, entonces sus prácticas adquirirían un auténtico carácter liminal. Ese hermafrodita debía por consiguiente rezar llevando el velo, detrás de los hombres (atendiendo así a su parte femenina) y delante de las mujeres (atendiendo a su parte masculina) y no podía vestir ropa de seda como las mujeres; la circuncisión le era realizada por un esclavo adquirido con esta finalidad específica; recibía una parte menor de la herencia; o no era lavado en el ritual mortuario de purificación, si no se había determinado el sexo específico, puesto que la persona encargada de realizar esa función limpiadora debe ser del mismo sexo.

Esta delimitación excluyente de los sexos con el fin de evitar ambigüedades al respecto, en épocas pretéritas, continúa generando polémica pública. En foros de internet islámicos se plantean preguntas todavía hoy sobre la posibilidad de contraer matrimonio con hermafroditas, y las respuestas de los ulemas se centran en la necesidad de determinar el sexo de la persona hermafrodita: ya sea masculino o femenino. Los juristas islámicos se sienten incómodos con estas ambigüedades, como indica también la imprecisa terminología que define estas categorías. Cabe señalar además que ante una visión dominante que reproduce las categorías de sexo/genero dicotómicas, han surgido diversas asociaciones en países occidentales que tratan de conciliar la condición de musulmán con la condición de gay, lesbiana o transexual.<sup>1</sup>

A pesar de la existencia de referencias transculturales al transgénero (Nieto 1999), son escasas las etnografías que estudien categorías socio-culturales que desafían las clasificaciones heterosexuales de sexo/genero en el área musulmana, a parte de la investigación que realizó Wikan (1991) en Omán. En este país del Golfo Pérsico, los *khan-nith* son personas con bio-sexo masculino que adoptan un aspecto de mujer en el vestido y la presentación física, pero que jurídicamente son considerados como hombres. Su ambigüedad de sexo/género permite en realidad reforzar la distinción entre hombres y mujeres. La mayoría de los *kbannith* se dedica a la prostitución homosexual pasiva,

---

1 Es el caso, por ejemplo, del Proyecto Safra, creado en Londres en 2001 por mujeres lesbianas, bisexuales y transexuales que defienden la conciliación entre su condición sexual y su religiosidad musulmana. O el grupo marroquí, con sede en Madrid, [Kifkif]. Collectif des lesbiennes, gays, bisexuels et transsexuels au Maroc.

de manera que los hombres omaníes que los frecuentan mantienen su rol masculino heterosexual. Una sociedad que concibe la prostitución femenina como un deshonor, de este modo, acepta estas prácticas como un mal menor, empleando nociones de género basadas no tanto en los órganos sexuales (¿“naturaleza”? ) como en la forma de realizar el acto sexual (¿“cultura”? ).

Ahora bien, las relaciones de poder que entran en juego en la definición de las pertenencias socio-políticas colectivas y los atributos de la persona han recibido escasa atención. Los artículos de Fernández y de Vale de Almeida, en cambio, plantean precisamente la centralidad que tienen las relaciones de poder en el rechazo socio-cultural y político que suscitan identidades y conductas de sexo/género que desafían las normas heterosexuales. Sin embargo, no es necesario que la teoría antropológica invente nada nuevo sino más bien que se quite el lastre que desde un idealismo centrado en las subjetividades ha transformado en los últimos años las identidades en una especie de Deus ex maquina motriz de la historia. Por ello resultará ilustrativo continuar la estela de textos a menudo olvidados, como el “Repensando la antropología” de Edmund Leach (1961), que nos permite repescar las conexiones entre género, parentesco y poder, y que vamos a desarrollar en las siguientes páginas.

### *Repensando las nociones de persona y de filiación biológicas*

El análisis que presenta Vale de Almeida de la homoparentalidad evidencia el peso que tiene el biologismo en el mundo occidental contemporáneo. Ese pensamiento biologista es compartido por amplias capas de la población, y refleja el poder que ejerce la ciencia. Refuerza asimismo la creencia en la existencia de una naturaleza humana bisexual indiscutible. Y de esas certidumbres deriva la idea que está implícita en la noción de persona de una bi-parentalidad inevitable, es decir, de la necesidad de que cada ser humano posea un bio-padre y una bio-madre en función de una noción de la concepción concebida exclusivamente como la unión sexual entre un hombre y una mujer. Pero las novísimas biotecnologías reproductivas como lo es la clonación, plantean nuevos retos a estas convicciones bisexuales al insinuar una reproducción potencial futura sin esperma y, por consiguiente, sin paternidad.

Las reacciones en Portugal ante la homoparentalidad, aplicables también al ámbito europeo y americano, indican la importancia que tienen unas nociones de la concepción según las cuales el genitor masculino debe equivaler al padre social (*pater*). Argumentos ya clásicos como los de Schneider (1984) sobre el parentesco occidental, no obstante, muestran, no sólo la relevancia simbólica de la “sangre” sino también de un esperma sacralizado, como transmisor de vínculos sociales e identidades. Esta sacralización

profana de la paternidad, proyectada en la ciencia, recuerda las religiones monoteístas, en las que la sustancia que legitima la pertenencia colectiva, que es definida como masculina, es identificada con la divinidad (Delaney 1991).

Es preciso recordar aquí el carácter construido de las nociones de procreación humana a partir de sustancias corporales, y sus variantes transculturales. Existieron en la historia concepciones que han compatibilizado ya desde la Grecia clásica un modelo duogenético de la concepción con modelos contrapuestos de filiación como el monogenista masculino de Aristóteles y el duogenético apoyado por Hipócrates. Este modelo duogenético que contemplaba la aportación de un semen masculino por el hombre y de un semen femenino por la mujer prevaleció hasta bien entrada la época moderna. Los órganos sexuales de la mujer eran concebidos como unos genitales masculinos ubicados en el interior del cuerpo femenino (Laqueur 1992). Este es solo un ejemplo de la construcción social de la sexualidad, que lejos de ser parte intrínseca de la “naturaleza” ha sido definida y redefinida por distintas culturas a lo largo de la historia. Así, en Europa, hasta fines del siglo XVIII, la mujer no era concebida anatómicamente como “el otro sexo” del hombre, sino como un hombre de inferior calidad. Según sostiene Laqueur, el dualismo científico que contrapone el sexo masculino al femenino en tanto que identidades sexuales incommensurables es un producto de la modernidad occidental.

Hace sentido aquí retomar una vieja polémica que muestra el poder de las nociones paternas de la concepción. Nos referimos al debate de finales del siglo XIX sobre la supuesta ignorancia de la paternidad entre los aborígenes australianos, y que retomó Malinowski años más tarde. Pero para reconstruir las paradojas de aquella polémica adoptaremos la sarcástica reflexión crítica de Leach (1969), cuando equiparó el nacimiento virgen de Jesucristo con el caso australiano. Según Leach, los misioneros protestantes que teorizaban sobre la ausencia entre los primitivos de una idea de paternidad, concebida como natural, estaban en realidad reproduciendo su propia imagen de la filiación, dada por descontada y hegemónica. No obstante, dichos europeos proyectaban una idea de exotismo sobre creencias como la transmisión del espíritu matrilineal (*baloma*) de los trobriandeses, entendida como una de las condiciones para la procreación, que, sin embargo, también se encontraba en la propia base de las creencias canónicas cristianas. Nos referimos a la idea del nacimiento virgen de Jesucristo, en donde, al igual que en el caso de los isleños australianos, el contacto sexual no es la causa única de la procreación. La noción de participación en el acto de concepción de seres espirituales lo encontramos también en la fecundación de María por obra del Espíritu Santo, recogido en el Nuevo Testamento, San Mateo, I (18-20):

“La concepción de Jesucristo fue así: estando desposada María, su madre, con José, antes de que concibiesen, se halló haber concebido María del Espíritu Santo. José, su esposo, siendo justo, no quiso denunciarla y resolvió repudiarla en secreto. Mientras reflexionaba sobre esto, he aquí que se le apareció en sueños un ángel del Señor y le dijo: José, hijo de David, no temas recibir en tu casa a María, tu esposa, pues lo concebido en ella es obra del Espíritu Santo”

El propio Leach desarrolló la conexión entre sexo, parentesco y poder en su “Replanteamiento de la antropología” (1961), en donde hacía patente que el etnocentrismo también formaba parte de los estudios sobre la sexualidad; según él, el concepto de sexualidad y reproducción proyectaba como universales concepciones “locales” euro-americanas. De esta forma Leach constató el error de pensar que otras sociedades no observaban una correlación entre coito y embarazo. Pero, además, observó la existencia de un sistema de transmisiones de la pertenencia y de calidades sociales que era preciso analizar y extender la comparación a otras sociedades. Para los trobriandeses, los hijos se parecen al padre, aunque se trate de un sistema de filiación matrilineal. La idea fundamental es entender las lógicas que atribuyen a determinadas relaciones entre personas la transmisión de determinadas calidades o influencias (la apariencia física, el poder de hacer brujería, etc.). Leach añade otros ejemplos como los Tikopia estudiados por Firth. Para los Tikopia, la sustancia de la prole proviene del semen del padre, mientras que los miembros anatómicos son formados por la divinidad femenina (Leach 1961: 24).

La comparación transcultural nos muestra, por tanto, diversas formas de organizar la filiación y los vínculos, así como la falacia de establecer una definición universal de sexualidad o de sustancias corporales representadas como nexos de vínculos sociales y mecanismos de procreación. Esta discusión sobre las sustancias, el parentesco y la procreación ha sido largamente retomada desde las reflexiones de Leach o los apuntes de Lévi-Strauss, por autores como Schneider, Strathern o Hérítier. Hérítier (1994, 2002) especialmente desarrolló una teoría de orden transcultural, intentando explicar la relación entre relaciones de parentesco y significados culturales de las sustancias corporales que definen dichos vínculos. Una de las ideas centrales en dicha propuesta es que las supuestas legitimaciones biológicas de los vínculos en torno a la sangre u otras sustancias son en realidad representaciones ideológicas. En el texto de Almeida se detallan perfectamente estas prenaciones en torno a una sustancia corporal como el semen masculino, esencializado como matriz de vínculos sociales. Así, la ideología biologista popular dota a dicha sustancia de una relevancia especial tanto entre hombres heterosexuales como homosexuales.

*Debates recientes en el ámbito musulmán y judío*

Si aplicamos nuestra reflexión a otros ámbitos socio-culturales, como el musulmán y el judío, observamos también la construcción de lazos sociales dotados de significados esenciales, a partir de sustancias corporales. El caso árabe-musulmán no difiere en este sentido de otros contextos, puesto que también es escenario de viejas definiciones y nuevas polémicas, sobre todo en torno a las nuevas tecnologías reproductivas. Las nuevas técnicas de reproducción asistida han obligado a los ulemas, los especialistas en la interpretación de la ley islámica, a ofrecer respuestas a los cambios sociales. Dichas respuestas se basan en la reinterpretación de los textos clásicos y dan lugar a aceptaciones, prohibiciones e incluso a argumentos contrapuestos entre ulemas de diversas escuelas jurídicas o en el interior de las mismas. En cuanto a la inseminación artificial, muchos ulemas defensores de la ortodoxia sunní han mantenido una actitud contraria cuando el donante no es el marido. En este caso los ulemas definen la concepción como una cuestión de adulterio, puesto que el donante anónimo no está casado con la receptora. La respuesta es muy similar a la ofrecida por miembros del Opus Dei, quienes también han tildado dicha inseminación de adulterio (Stolcke 2009: 49). Pero los ulemas no ponen en entredicho la técnica reproductiva en sí, sino el tipo de relación que establece entre las personas afectadas. De hecho, la fecundación *in vitro* ya fue reconocida por una *fatwâ* de la influyente universidad egipcia de al-Azhar en 1980 (Inhorn 1994: 340). Desde entonces diversos encuentros de especialistas en esta universidad de referencia han confirmado la legitimidad de las diversas técnicas de reproducción. Estos especialistas reconocen incluso la clonación para la investigación de células madre (Serour, Dickens 2001).

De acuerdo con esta argumentación, la inseminación del óvulo por parte de una sustancia seminal distinta a la del marido daría lugar a una descendencia ilegítima (Conte 2000). Además dichos ulemas rechazan el anonimato de la donación, puesto que ello podría dar lugar también a potenciales casos de incesto: si se desconoce el origen del donante, no se pueden conocer los vínculos de parentesco que pudieren existir con la mujer receptora. En caso de poliginia, si una de las esposas es infértil, pero tiene los ovarios sanos, se acepta que otra de las coesposas reciba sus óvulos y desempeñe la función de gestante. Pero para estos ulemas la descendencia resultante de esta fecundación seguirá la filiación del padre, y la madre será sólo aquella que desarrolla la gestación, de acuerdo con el verso coránico 58: 2: "(...) Sólo son sus madres las que les han dado a luz (...)". Esta argumentación se fundamenta en concepciones de la persona según las cuales la sustancia nutritiva del feto es la que determina el lazo de maternidad, y dicha sustancia es básicamente la sangre de la madre. Lo interesante es

que algunos ulemas shi'íes importantes, como el iraní 'Ali al-Khamene'i, han ofrecido versiones contrapuestas al consenso sunní y shi'í, al aceptar la posibilidad de donantes no vinculados por matrimonio con las receptoras (Clarke 2006).

Estos ejemplos islámicos nos indican el peso de concepciones corporales hegemónicas centradas en un sistema patrilineal que remarca, como en el caso portugués que nos presenta Vale de Almeida, la creación de filiación a través de una sustancia como el semen. La mayoría de ulemas basan su argumentación en el principio de que el genitor debe ser el padre social y no puede haber discontinuidad entre ambas figuras. En este sentido, el caso estudiado por Almeida revela la misma concepción de la filiación en una situación donde un genitor homosexual, amigo y libre donante de una pareja de lesbianas, reclama posteriormente a las mujeres su derecho a ser el padre social. El genitor recurre paradójicamente a una legislación que, por un lado, no reconoce las parejas homosexuales pero que, por el otro, ampara la demanda del genitor, apelando a la "legitimidad" de la relación heterosexual a la hora de establecer filiación. Además la argumentación del genitor para justificar su paternidad social gira también en torno a la explicación "biológica" de la filiación, evidenciando el peso de la retórica cientista en el mundo contemporáneo.

Queremos remarcar aquí que esta perspectiva cientista no está desprovista tampoco de prenociones culturales ni de argumentaciones marcadas por el contexto político, tal y como podemos observar en las definiciones de la heteronormatividad. Así, en el judaísmo actual, incluyendo a los grupos más conservadores, se observa la tendencia a considerar la homosexualidad y otras heterodoxias sexuales desde el punto de vista médico, tal y como sucede en el caso argentino presentado por Fernández. Por ejemplo, en el judaísmo conservador contemporáneo, liderado por la Asamblea Rabínica, la homosexualidad es definida como una anomalía biológica o psicológica que puede ser tratada. Los homosexuales no deben ser excluidos de la sinagoga y deben ser tratados con comprensión, aunque su orientación sexual, ahora tolerada, sigue estando fuera de la norma según lo establecido por el órgano de la Asamblea Rabínica encargado de reflexionar sobre las cuestiones relativas a la ley judía, el *Committee on Jewish Law and Standards*, en la reunión celebrada el 6 de diciembre de 2006 en Nueva York (Lamm 2002). La convocatoria de la asamblea rabínica y su resolución con respecto a la homosexualidad hay que entenderla, en parte, como una reacción al libro del rabino estadounidense, conservador y homosexual, Steven Greenberg, *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition* (Greenberg 2004). Greenberg fue el primer rabino conservador que declaró abiertamente su homosexualidad en 1999.

Por otra parte, el judaísmo liberal, en especial en el Reino Unido, manifiesta defender la conciliación entre los preceptos del judaísmo y el mundo contemporáneo.



Según esta perspectiva, las mujeres tienen un estatus igual al de los hombres en todos los sentidos, incluyendo el evitar otorgar un sexo a dios, y la homosexualidad no es considerada como un problema médico sino como una opción personal. Sin embargo, los rabinos no celebran matrimonios entre homosexuales, pues esta figura sigue reservada a las parejas heterosexuales. Tampoco celebran matrimonios “mixtos”, es decir, donde un miembro de la pareja no es judío. Además, la biologización de la identidad ha penetrado en el judaísmo liberal británico quizás con más fuerza que en el judaísmo conservador. Un ejemplo de ello es el pilar de la adscripción al grupo, el sistema de transmisión de la pertenencia judía<sup>2</sup>, la matrilinealidad, que es ahora cuestionada sobre una base genética<sup>3</sup>.

En definitiva, como exponen también Fernández y Almeida, mientras que, por un lado, con la biologización y la medicalización de los cuerpos se observan cambios importantes en las nociones de persona o la transmisión de las sustancias corporales, por otro lado, la regulación jurídica de las relaciones sociales y del tipo de uniones, reconocidas o no por el derecho como equivalentes a los matrimonios heterosexuales, puede entrar en conflicto con las nuevas nociones medico-biológicas de los cuerpos y sus personas.

### *El sexo de la ciencia y la política: excluyendo heterogeneidades ambiguas*

En la actualidad reconocemos que la clasificación pseudocientífica naturalizadora “racial” de grupos humanos distinguidos en base a determinadas características fenotípicas que conformaban supuestas identidades morales colectivas no se sostiene por ningún lado. Sin embargo, una deconstrucción similar no ha sido hecha con el sexo, que sigue siendo el depositario de supuestas conductas psicológicas y jerarquías sociales. Que el mestizaje es una construcción social, que responde a relaciones de poder específicas, es obvio, al ser las razas también un producto social y político. ¿Pero por

---

2 La Mishná (Kidushin 3:12) establece que, para ser judío o judía, uno o una debe ser hijo o hija de madre judía, o haberse convertido correctamente y convencidamente al judaísmo. El Talmud (Kidushin 68b) deriva esta ley de la Torá, específicamente del Deuteronomio 7:3-4: “Y no emparentarás con ellas; no darás tu hija a su hijo, ni tomarás a su hija para tu hijo... Porque desviará a tu hijo de en pos de mí, y servirán a dioses ajenos; y el furor de Jehová se encenderá sobre vosotros, y te destruirá pronto.” En la actualidad, las heterogéneas comunidades judías se hallan divididas sobre la cuestión de “¿quién es judío (o judía)?” a través de la descendencia. La descendencia matrilineal sigue siendo la regla en el judaísmo ortodoxo, que sostiene que cualquier persona con una madre judía, es judía irrevocablemente. La descendencia matrilineal también es la norma en el movimiento conservador. El judaísmo reformado, sin embargo, desde la década de 1980, adoptó oficialmente una política de bilinealidad: uno o una es judío o judía, si el padre o la madre era judío o judía, siempre que esa persona se conduzca como judío o judía según el judaísmo reformado, se identifique públicamente como tal, etc.

3 “Liberal judaism”, *BBC Religions*, 12/08/2009.

qué no ocurre lo mismo con el sexo? ¿Por qué las identidades sexuales “mestizas”, “híbridas”, “criollas” (transexuales, travestís, *queers*, *drag queens* y *kings*, homosexuales y lésbicas) son naturalizadas, aunque sea como anomalías de la naturaleza, como en su día lo fueron las categorías racialmente mestizas? Lo que proponemos aquí es que estas categorías no rompen la dicotomía sexual sino que la refuerzan.

¿Cuál es el problema con estas categorías, su existencia o su ambigüedad? La ambigüedad se da en un sistema que reconoce sólo como “normal” la existencia de dos sexos, de manera que los sexos ambiguos suponen un problema para el sistema, para la estructura social y para las relaciones de poder. Pero mantener la diversidad sexual no dicotómica fuera de la norma no sólo refuerza la norma sino que favorece su reproducción. La supuesta ambigüedad de Tinky-Winky, el *teletubbie* del bolsito en la serie infantil de la BBC, generó una polémica desproporcionada en países como el propio Reino Unido, Estados Unidos o Polonia (cuyo gobierno incluso ordenó una investigación sobre la sexualidad de Tinky Winky) que propusieron su censura; ¿pero era para los niños y niñas que adoran a los *teletubbies* un personaje sexualmente ambiguo?

La medicalización del sexo y la sexualidad se basa precisamente en la afirmación de supuestos contrarios y la “no-normalidad” de las identidades sexuales ambiguas según el sistema de clasificación dominante. Pero, como señalan Almeida y Fernández, este sistema médico de poder/verdad sobre el sexo, el género, el cuerpo y la sexualidad es compartido tanto por el Estado, lo que tendrá consecuencias jurídicas, como por, y sorprendentemente, el feminismo. Por ello, las identidades transexuales tienen un efecto disruptivo sobre el sistema de verdad y poder sexualmente dicotómico dominante que impregna a toda la sociedad. Incluso alcanza las concepciones sobre la identidad sexual de los propios colectivos cuya ambivalencia aparentemente cuestiona la norma hegemónica, pero que, de hecho, como venimos insistiendo, confirma. Así, este sistema dominante de clasificación dicotómica sólo puede integrar a dichas identidades sexuales, como en el caso de Tinky-Winky, en tanto que ambiguas y anómalas.

El vínculo entre sistema de verdad -sea éste médico o religioso-moral- y poder político ha conducido en diferentes contextos históricos y políticos a la consideración de las conductas sexuales ambiguas dentro del sistema como conductas merecedoras de un castigo o sanción, sea en este mundo o en otro/os mundos. En la Biblia Hebrea (Tanakh para los judíos, Antiguo Testamento para los cristianos) las relaciones sexuales entre hombres se encuentran entre las “abominaciones” del Levítico, y, paralelamente, la procreación es prescrita como una obligación. Por otro lado, nada dice la Biblia Hebrea sobre las relaciones sexuales entre mujeres. La destrucción bíblica de las ciudades de Sodoma y Gomorra es interpretada como un castigo divino por, entre otras cosas, la generalización de las prácticas homosexuales. El judaísmo rabínico posterior,

sin embargo, no consideró las relaciones entre hombres como pecado, pero sí como no naturales. Sin embargo, hay que ser prudentes con estas interpretaciones, como han señalado algunos autores, pues no están libres de proyecciones e interpretaciones en el presente de los textos bíblicos que fueron creados en otros contextos histórico-políticos y de conformidad con lógicas ideológico-culturales que no son las actuales (Barclay Burns 2002).

A medida que la ciencia fue ganando terreno a los sistemas morales las conductas sexualmente ambiguas, más que objeto de castigo terrenal o divino, fueron objeto de medicalización y tratamiento científico. Así, la supuesta “anormalidad” de las categorías sexuales ambiguas tampoco es cuestionada por la ciencia, como no son cuestionadas las categorías sexuales “puras” y “normales” que esta ambigüedad construida reafirma. Conductas sexuales que a finales del siglo XIX van a ocupar a un nuevo tipo de moralistas, los moralistas médicos, que tienen una fe ciega en la ciencia como instrumento de eugenesia y mejora social. La industrialización, el crecimiento demográfico y de las ciudades, y el cambio en los hábitos sexuales, ahora menos sometidos al control social tradicional en el medio rural, preocupa a estos higienistas que defienden una biología moral. Alarmados por la “degeneración” que las nuevas prácticas sexuales pueden generar, piensan que ésta es tanto de orden físico como mental. La homosexualidad es construida no sólo como una inversión biológica y psicológica, sino también como una forma de perversión sexual. Pero la Iglesia católica no estaba dispuesta a dejarse arrebatar los fundamentos de su esfera de poder y control social, el sistema moral, y, aunque fue una batalla perdida en muchos casos, dio sus frutos en la España franquista. En este sentido, los primeros años del franquismo se caracterizaron por el intento de conciliar dos aproximaciones a la homosexualidad, el modelo médico y el modelo moral de la Iglesia católica (Ugarte 2004:7-26).

Los textos de Fernández y Vale de Almeida nos recuerdan que para repensar la biología y el modelo médico es preciso no olvidar la relación entre las nociones de identidad y de normalidad y los diferentes contextos histórico-políticos, donde, no obstante, pueden convivir perspectivas aparentemente en conflicto.

### *Sexo, género, poder, exclusión*

Fernández muestra en su trabajo que no sólo el género es algo construido sino también el sexo y la sexualidad. En este sentido, y a la par de la discusión sobre la dicotomía entre naturaleza y cultura propuesta en este volumen, cabe preguntarse si las relevantes aportaciones de la teoría sobre el género no estarían compartiendo también dicha dicotomía: esto es, pensar que el género es la interpretación cultural y política

de diferencias sexuales transformadas en desigualdades, mientras que la sexualidad pertenece al ámbito de lo natural y lo biológico. En las definiciones políticas modernas de la sexualidad, la retórica juega con el concepto de biología, para distinguir entre lo adquirido y lo aprendido. Así lo explica Fernández con las distinciones del estado argentino entre transexual y travesti, que se basaban en estas dicotomías. El transexual era reconocido por el estado y la ciencia como una “tara de la naturaleza”, mientras que el travesti era mucho más estigmatizado al ser definido como un desvío forzado por la cultura, en tanto que sexualidad adquirida.

En diferentes contextos histórico-políticos y de relaciones de poder desiguales, encontramos que los defensores de las categorías dominantes excluyen y estigmatizan a las personas con sexualidades ambiguas, y les atribuyen una supuesta sexualidad “invertida” a la norma socioculturalmente hegemónica, con independencia de las preferencias y normas sexuales del colectivo estigmatizado. Lo más preocupante de la persistencia de categorías estigmatizadas ambiguas no es sólo la potencial exclusión de las personas a las que esas categorías pretenden definir, sino su exclusión violenta. Esto es lo que sucedió con la política de exterminio nazi, que incluyó a los homosexuales entre los grupos indeseables. En los campos de concentración y exterminio, los homosexuales sufrieron no sólo la violencia de los nazis, sino la de sus compañeros de infortunio (Ugarte 2003:7-28). Según Lauttman, esto explicaría el alto porcentaje de muertes entre los homosexuales en los campos de concentración nazi, comparadas con el porcentaje de muertes entre los presos políticos y los Testigos de Jehová (Lautmann 1981:3 y ss). Poco a poco los dramas de los diferentes colectivos específicos perseguidos por el nazismo han ido saliendo a la luz. La persecución de los homosexuales ha sido uno de los últimos en hacerlo, ignorado, durante muchos años, por los historiadores del Holocausto. Según Ugarte, esto se debe a la persistencia de la estigmatización negativa de este colectivo. Este estigma se mantuvo en el ámbito legislativo de países como Francia y la propia Alemania hasta muchos años después del fin de la guerra.

El sistema de valores y de jerarquías humanas que los nazis defendieron con los campos de concentración y exterminio no era un producto nazi, estaba presente antes de que los nazis llegasen al poder y siguió presente una vez derrotados, juzgados y sentenciados éstos (Ugarte 2003:7-28). La pena de muerte se aplicó a los homosexuales en Francia hasta la revolución industrial y en Inglaterra hasta la década de 1860. Algunos intelectuales ingleses, como Burke o Bentham, ya venían denunciando la brutalidad de la represión de los homosexuales desde finales del siglo XVIII, aunque en general tenían una imagen romántica e idílica de la homosexualidad, inspirada por las representaciones contemporáneas de la homosexualidad clásica (Barclay Burns 2002). Durante el Segundo Reich, el severo código prusiano sobre homosexualidad se impuso

sobre el resto de Estados Germánicos. En ese contexto, con el apoyo legal, el estigma de la homosexualidad se reforzó también en el plano social (Burleigh, Wippermann 1991). Tras la segunda guerra mundial, los juicios a los dirigentes nazis por crímenes contra la humanidad en cierto modo ocultaban que esos crímenes no iban dirigidos contra toda la humanidad, sino contra colectivos humanos específicos, largamente estigmatizados en el imaginario europeo, como los judíos, los gitanos y, también, los homosexuales.

*Conclusiones: versiones, inversiones, valencias, ambivalencias, normas y normalidades*

Sin duda los artículos de Vale de Almeida y Fernández resultan extremadamente sugerentes y plantean numerosas cuestiones en relación a las identidades y las políticas de identidad. Hemos querido presentar aquí sólo algunas de las muchas reflexiones que nos sugieren estos dos interesantes textos. Hemos remarcado que las (in)versiones transgresoras de las distintas versiones de la identidad, sea ésta sexual, de clase, de raza, cultural, nacional, etc., lejos de cuestionar la validez de la norma, confirman esta norma y sus normalidades. Esta confirmación se puede dar por pasiva, cuando las versiones hegemónicas excluyen las ambigüedades como inversiones del orden dominante, y también por activa, al acabar los propios colectivos transgresores y estigmatizados asumiendo las normalidades, sin cuestionarlas, y reproduciendo al mismo tiempo la norma y el marco jurídico de referencia. Al reforzar los modelos hegemónicos es más difícil que se puedan cambiar las reglas del juego, las normas y el marco jurídico que permiten la persistencia de situaciones de desigualdad, y que, al mismo tiempo, confirman y reafirman las nociones hegemónicas de “normalidad”.

Son relevantes y destacables las coincidencias en el tiempo entre la constitución de los modernos estados-nación, y la homogeneización de las poblaciones bajo retóricas que emplean a la ciencia para el control de los cuerpos. Como escribe Fernández, “la construcción de la nación imponía en Argentina un ordenamiento político y social del género y la sexualidad”. El higienismo, la criminología y otras disciplinas se centraron en esta gestión de los cuerpos y la definición de una hegemonía en torno a la “normalidad”. Lo biológico deviene así un “sentido común” del mundo contemporáneo, bajo el manto del cual se cubren los conceptos de sexualidad y raza. Lógica que es interiorizada incluso por los propios colectivos “transgresores”.

Esperamos que nuestra contribución, desde un enfoque comparativo, ayude a reflexionar y a mantener abierto el debate sobre una cuestión que va más allá de las fronteras sexuales y que nos lleva a pensar sobre otras dicotomías identitarias, otras (des)igualdades, otras (in)versiones, otras (ambi)valencias.

*Bibliografía*

- AMSELLE, J.L. (1999) *Logiques métisses*, Paris: Payot.
- BARCLAY BURNS, J. (2002) "Lot's Wife Looked Back. The Enduring Attractions of Sodom for Biblical Commentators", *Journal of Religion & Society*, vol. 4.
- BOUHDIBA, A. (1986) [1975] *La sexualité en Islam*, Paris: Presses Universitaires de France.
- BURLEIGH, M., WIPPERMANN, W. (1991) *The Racial State: Germany, 1933-1945*, New York: Cambridge.
- CHEBEL, M. (1997) [1995] *El espíritu del serrallo. Estructuras y variaciones de la sexualidad magrebí*, Barcelona: Bellaterra.
- CLARKE, M. (2006) "Shiite Perspectives on Kinship and New Reproductive Technologies", *ISIM Newsletter*, 17: 26-27.
- CONTE, E. (2000) "Mariages arabes. La part du féminin", *L'Homme*, 154-155: 279-308.
- DELANEY, C. (1991) *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in a Turkish Village Society*, Berkeley: University of California Press.
- GREENBERG, S. (2004) *Wrestling with God and Men: Homosexuality in the Jewish Tradition*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- HERITIER, F. (1994) *Les deux soeurs et leur mère*, Paris: Editions Odile Jacob.
- (2002) [1996] *Masculinofemenino. El pensamiento de la diferencia*, Madrid: Ariel.
- INHORN, M.C. (1994) *Quest for Conception. Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- (2004) "Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon", *Medical Anthropology Quarterly*, vol. 18, 2: 162-182.
- LAMM, N. (2002) "Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality", <http://www.jonahweb.org/sections.php?secId=90>, consultada 6/12/2009.
- LAQUEUR, T. (1992) *Making Sex, Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge: Harvard University Press.
- LAUTMANN, R. (1981) "Gay Prisoners in Concentration Camps compared with Jehovah's Witnesses and Political Criminals", S.J. Licata, R.P. Petersen (eds.), *Historical Perspectives on Homosexuality*, New York: Haworth Press.
- LEACH, E. R. (1961) *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press.
- (1969) "Virgin birth", *Genesis as Myth and other Essays*, London: Cape.
- LEVINE, N. (2008) "Alternative Kinship, Marriage and Reproduction", *Annual Review of Anthropology*, 37: 375-389.

- LOIZOS, P.; P. HEADY (eds.) (1999) *Conceiving Persons. Ethnographies of Procreation, Fertility and Growth*, London-New Brunswick: The Althone Press, pp. 139-159.
- NIETO, J.A. (comp.) (1998) *Transexualidad, transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*, Madrid: Talasa Ediciones.
- SCHNEIDER, D. (1984) *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SEROUR, G.; DICKENS, B.M. (2001) "Assisted Reproduction Developments in the Islamic World", *International Journal of Gynaecology and Obstetrics*, 74: 187-193.
- STOLCKE, V. (2009) "A propósito del sexo", *Política y Sociedad*, vol. 46, 1-2: 43-55.
- UGARTE PEREZ, F. J. (2003) "El 'olvido' de los estudios históricos", *Orientaciones: revista de homosexualidades*, 5: 7-28.
- (2004) "Entre el pecado y la enfermedad", *Orientaciones: revista de homosexualidades*, 7: pp. 7-26.
- WIKAN, U. (1991) "The Xanith: a third gender role?", *Behind the veil in Arabia: women in Oman*, Chicago: University of Chicago Press.